La fenomenologia pura di E. Husserl

e l'autonomia ideale della sfera teoretica (1).

Le ricerche logiche condotte dall'Husserl, e che noi abbiamo esaminato in un articolo precedente, mentre hanno messo in luce l'autonomia dell'elemento logico in confronto a quello psicologico, hanno scoperto al di sotto di questo una struttura concettuale, un piano di rapporti universali, in cui il dato psicologico si ordina ed assume il suo significato, ma che è dal dato stesso indipendente, e di fronte ad esso perfettamente *a priori*.

È questo il piano della pura coscienza in quanto tale — astrazione fatta dai suoi singoli contenuti e dalle sue determinazioni individuali —, è la sfera cioè della ricerca fenomenologica, che, mentre ha per oggetto la coscienza nella sua pura forma, in quanto idea o centro di relazioni ideali, assume tale oggetto come il presupposto d'ogni sapere, come immediatamente dato in una irriducibile intuizione che, non nel suo svolgimento, ma nel suo motivo fondamentale, si connette al *cogito* cartesiano.

Ora, a concepire la fenomenologia come un sapere di pure essenze, e insieme immediato, fondamentale, l'Husserl era ormai disposto da che aveva determinato l'indipendenza ideale della specie e riconosciuto la natura dell'intuizione categoriale, ma il concetto di una tale scienza è fondato e svolto in tutta la sua estensione solo nelle *Ideen zu einer reinen Phânomenologie*.

---

(1) V. *La tendenza logistica nella filosofia tedesca contemporanea* e *le Ricerche logiche* di E. HUSSERL, in *Rivista di filosofia*, 1923, fas. 2°. A tale articolo rimando per i precedenti teoretici e per le indicazioni bibliografiche.

Esso si fonda essenzialmente sulla possibilità di distinguere nell'esperienza in modo inequivocabile i fatti individuali e le essenze universali che costituiscono il significato e la natura ideale dei primi, e di riconoscere la piena autonomia di queste. Ora è facile avvertire che ogni oggetto individuale non è puramente un individuale, un semplice dato esistenziale; esso ha la sua propria natura tipicamente costituita, il suo consistere di predicabili essenziali che devono appartenergli in quanto esso è così come è in sè stesso: un'universalità che gli compete, un'essenza od un *eidos* che si connette ad altre sfere eidetiche universali. Un suono, ad esempio, ha in sè e per sè un'essenza, e, anzitutto, l'essenza universale di suono in generale, o piuttosto di acustico, puramente compreso come un momento di universalità implicito al suono stesso. Così ogni cosa materiale ha la sua specie essenziale, e universalmente l'essenza di cosa materiale in generale, con determinazioni di tempo, di durata, di figura, di materialità in generale (1).

Tali essenze non possono essere ricondotte a mere posizioni nominali, risultanti da un processo di fatti psicologici, giacchè, come vedemmo, un processo causale di fenomeni non può giustificare il carattere di obbiettiva universalità che esse posseggono e che domina e dà significato al processo di tali fenomeni stessi. Nè tale loro carattere deve giustificarsi nella trasposizione in una sfera metafisica, come le idee platoniche, il cui essere in sè può solo comprendersi come un'inadeguata espressione del carattere di idealità dell'eidetico (2). Le essenze devono essere concepite così come sono date, nella sfera del pensiero, come oggetti ideali, termini di un tipico atto d'intuizione in cui esse son date, come nell'intuizione sensibile l'oggetto sensibile (3). A fianco quindi alle scienze dei fatti devono essere poste le scienze

(1) *Ideen z. eine r. Phänom²*., p. 9.

(2) Cfr. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissensch.* in *Logos*, 1911, I, p. 315. Su tale interpretazione ebbe viva efficacia l'esame condotto dal LOTZE, *Logik*, 1912², p. 513 sgg. È nota l'efficacia esercitata da tale interpretazione sulla scuola di Marburgo. Cfr. NATORP, *Platos Ideenlehre*, 1903, p. 36 sgg. 351 sgg. e passim; N. HARTMANN, *Platos Logik d. Seins*, 1909, p. 227 sgg. S. MARK, *Die Platonische Ideenlehre i. ihren motiven*, 1912; *Platos Erkenntnislehre i. ihren Beziehungen z. kantischen* in *Kant Studien* XVIII, 1913, p. 246 sgg.

(3) *Ideen*, p. 10-11.

delle essenze, il cui processo non è se non apodittico ed eideticamente necessario, mentre il procedere delle prime è sempre empirico e non raggiunge nei suoi risultati che una relativa universalità e necessità (1).

Ora ogni oggetto empirico si ordina in una serie o «regione» di oggetti empirici, secondo un'essenza tipica, a cui corrisponde una scienza regionale eidetica, un'ontologia regionale o materiale, delle scienze di fatto, che a quel campo si riferiscono: in questo senso si può e si deve parlare di un'ontologia della natura, che determina in modo eideticamente necessario i rapporti e i concetti che sono base delle particolari scienze naturali. Ma le regioni ontologiche si ordinano secondo la pura essenza della regione, in una regione formale, a cui corrisponde un'ontologia formale, in cui si determinano le categorie logiche del mero oggetto come tale: ogni essenza regionale esprime in universalità eidetica ciò che deve convenire ad ogni oggetto individuale della regione, *a priori* e sinteticamente, mentre ogni essenza formale solo ciò che conviene analiticamente (2).

Derminata così la possibilità formale della fenomenologia come scienza eidetica si tratta di definirne più determinatamente la natura. E anzitutto, le scienze di fatto sono e si mantengono in posizione dogmatica. Nonostante l'interno processo che trasfigura loro l'oggetto quale era stato immediatamente posto, esse rimangono indifferenti alla problematicità gnoseologica che tale processo stesso implica. Di fronte a tali discipline si differenzia il sapere filosofico, che, sollevandosi appunto dalla coscienza della problematicità scettica e gnoseologica che ogni forma di conoscenza dogmatica implica, ha una posizione essenzialmente critica (3).

Che la teoria della conoscenza debba esser posta a fondamento del pensiero filosofico, è universalmente riconosciuto, ma, in generale nella posizione stessa del problema e nella sua soluzione non è superata la posizione dogmatica: questa è anzi

---

(1) *O. c.*, p. 16-17. Può essere interessante l'avvicinamento della teoria eidetica dell'H. al pensiero wolffiano. Cfr. spec. WOLFF, *Der vernunftigen Gedanken v. Gott, d. Welt, u. d. Seele d. Menschen . . . anderer Teil.* 1733. § 16. p. 38 sgg.

(2) *O. c.*, p. 31.

(3) *O. c.*, p. 46 sgg.

evidente nella distinzione dei due aspetti del problema: la natura del conoscere e il valore del conoscere stesso, distinzione che nasce da ciò che il conoscere è concepito qui come una mera realtà esistenziale, il cui valore dipende e si riferisce alla sua relazione con altre realtà. Ne deriva che i momenti che l'analisi concettuale distingue ed oppone nel conoscere, devono da un lato essere posti come reali, dall'altro devono essere risolti in rapporti e posizioni reali pur essi, ma d'ordine metafisico, che rappresentano in termini reali l'ideale stesso del conoscere. Tale soluzione, di cui è inutile qui seguire la problematicità e le possibili variazioni dialettiche, ricade sotto la problematicità del conoscere ch'essa tendeva a risolvere. A simile difficoltà non sfugge il criticismo stesso, benchè rappresenti il più radicale tentativo classico per superarla.

In Kant i termini opposti della cosa in sè e della funzionalità soggettiva delle categorie rimandano infatti, sia che la loro dualità sia posta come assoluta, sia che venga risolta come nell'idealismo postkantiano in un'assoluta unità, ad un ordine problematico di realtà metafisica (1). La posizione trascendentale che il neocriticismo ha purificato, esprime appunto l'esigenza di uscire da tal difficoltà, la necessità di una sfera del pensiero assolutamente libera dal dogmatismo del reale, ma questa sfera è qui semplicemente postulata e tende per ciò, nonostante le affermazioni in contrario, invincibilmente a trasporsi dal pensiero in quanto concreto sapere filosofico, in un essere fondamentale e radicale del pensiero (2).

Ora, la possibilità di superare il dogmatismo, implicito nella filosofia critica stessa, è data all'Husserl da ciò che esiste per il pensiero un oggetto ideale, le essenze, che costituiscono la struttura *a priori* della realtà. La teoria della conoscenza si risolve quindi in una analisi eidetica dell'essenza del conoscere o della

---

(1) Cfr. *Ideen.*[2], p. 118-119. Sui rapporti tra la dottrina kantiana e la posizione dell'H. v. KUNTZE, *Die Krit. Lehre v. d. Objektivität*, 1906, p. 193 sgg. e BAUMGARDT, *D. Möglichkeits probl. d. Kr. d. r. V, d. mod. Phänom. u. d. Gegenstandth*, 1920, p. 38 sgg.

(2) Per la relazione tra la scuola di Marburgo e Kant, cfr. NATORP, *Kant u. die Marburger Schule*, 1921, p. 2 segg. Per gli sviluppi cfr. NATORP, in *Die deut. Philos. d. gegenw. i. Selbstdarst*, I, 1921, p. 20 segg. E in rapporto all'H. v. NATORP, *Husslers Ideen z. einer r. Phänom.* in *Logos*, VII, p. 224.

coscienza in generale, che è assolutamente al di là di ogni dato reale, empirico o metafisico, indipendente per ciò da ogni presupposto, giacchè le essenze sono date immediatamente all'intuizione intellettuale. Il concetto dell'intuizione non deve esser qui confuso con il concetto bergsoniano, benchè nell'uno e nell'altro affiori l'esigenza di superare la problematicità del pensiero discursivo, e benchè l'uno e l'altro si caratterizzino nella riflessione interiore (1). Mentre l'intuizione bergsoniana, è un adeguarsi della coscienza al divenire stesso del reale o della vita, l'intuizione per l'Husserl è un atto che si dà, che si pone l'oggetto, o, per meglio dire, è l'espressione della posizione dell'oggetto in quanto è assoluta come posizione e non come esistenza dell'oggetto stesso, del rifiuto ad ogni determinazione o riduzione metafisica dei momenti dell'esperienza e insieme della libertà in essa del pensiero. Ciò è espresso nettamente in quello che è per l'Husserl il principio d'ogni principio: che cioè ogni intuizione che dà originariamente un oggetto è un'esatta fonte della conoscenza: ciò che nell'intuizione originariamente ci si offre è da assumersi come ciò che si dà, ma anche nei limiti in cui si dà, cioè, come vedremo, non mai come dato assoluto di esistenza (2).

Questo principio, si noti, è principio del sapere fenomenologico, o, se si vuole, della riduzione fenomenologica di ogni sapere. Ora la sfera o la regione della pura fenomenologia è la coscienza pura o trascendentale, come l'essenza a cui si riconducono formalmente gli atti della coscienza (3). L'intuizione fenomenologica distingue e mette descrittivamente in luce i momenti di tale sfera eidetica della coscienza pura. L'oggetto della coscienza, sia esso reale o ideale, fisico o psicologico è sempre un trascendente, ci è dato sempre come incompleto, unilaterale, relativo e quindi limitato.

La coscienza trascendentale è invece il momento dell'assoluta immanenza, e quindi fondamentale ed indubitabile, anteriore alla posizione di ogni categoria, delle categorie logiche stesse. Tale assoluta immanenza, tuttavia, non compete, si badi a nessun

(1) V. R. INGARDEN, *Intuition u. Intellekt bei H. Bergson*, in *jahrb. f. Phil u. phänom Forsch.*, V, 1922, p. 284.

(2) *Ideen.*[2] p. 43-44.

(3) *O. c.*, p. 59 segg.

atto e fatto, a nessun elemento esistenziale, ma all'atto cosciente nella sua pura essenza, o, in altre parole, è essenziale alla coscienza pura il momento dell'immanenza, come quella che «nulla re indiget ad existendum» (1).

La posizione dunque del pensiero fenomenologico è essenzialmente l'inversa di quella del conoscere dogmatico: questo è volto all'oggetto, al trascendente, e in particolar modo alla realtà che esiste ed in cui noi esistiamo; l'intuizione fenomenologica, invece, trattiene questo naturale movimento del pensiero, neutralizza, per così dire, la tesi dell'obbiettività naturale, dell'intero mondo esistente, non nel senso di porre in dubbio la sua esistenza, ma nel senso che questa cessa di valere come momento essenziale del pensiero, o più precisamente che è escluso ogni giudizio secondo la forma dell'esistenza stessa (2). Il mondo intero con le sue cose, i suoi fatti, le creature viventi e le loro sorti, tutto viene, per usare una frase caratteristica, posto tra parentesi; la sua esistenzialità è resa inattiva, o, se meglio si vuol dire, l'esistenza cessa di valere come categoria assoluta. L'universo naturale è concepito semplicemente come correlato obbiettivo della coscienza e la idea della sua trascendenza come correlato della pura idea della coscienza (3).

In tal modo la problematicità del conoscere che permane sino a che se ne pongano gli elementi nella sfera della realtà esistente, viene ad essere per così dire non obbiettivamente annullata, ma fenomenologicamente posta in tacere, giacchè, se la particolare determinazione esistenziale della cosa esterna si connette ai rapporti causali della realtà fisica, la sua trascendenza, la sua oggettività si risolve in un correlato all'essenza della coscienza stessa, e non compete in sè e per sè a quella determinazione e concede per ciò ch'essa sopporti una varietà di determinazioni distinte: che la cosa cioè sia insieme cosa sensibile o cosa secondo le proprietà fisiche, a seconda degli atti intenzionali che vi si rivolgono (4).

Ma non solo il mondo della realtà esterna, anche il mondo

---

(1) *O. c.*, p. 80 segg.; 91.
(2) *O. c.*, p. 48 sgg.
(3) *O. c.*, p. 87-89.
(4) *O. c.*, p. 97 sgg.

della realtà interna, la sfera psicologica dei fatti di coscienza vien posta nel pensiero fenomenologico fuori d'azione. Ogni stato di coscienza, sentimento, sensazione, giudizio, desiderio, volontà, è un che di obbiettivo, in cui si esprime la natura esistenziale dell'io determinato. Ciascuno di tali stati « trascendenti » è accidentale e relativo, il che si rivela nella loro reciproca concatenazione, che costituisce l'oggetto della psicologia: ciò che vale fenomenologicamente come assoluto è l'immanente pura trascendentale coscienza in cui la trascendenza del psicologico si giustifica (1).

Ma se l'io determinato in tutti i suoi aspetti è esçluso dal campo fenomenologico, il puro io, il soggetto del « cogito », l'esser cioè diretto il « cogito » da tale unità, deve ritenersi come un momento essenziale della pura coscienza. Questo io puro che non è qui un dato reale, ma una ideale posizione fenomenologica, e che per ogni coscienza è un distinto, costituisce una caratteristica trascendenza, una trascendenza nell'immanenza (2).

In generale è da dire che per il pensiero fenomenologico una realtà assoluta è tanto assurda quanto un quadrilatero rotodo, giacchè di assoluto non v'è se non il momento ideale della pura immanenza; il che non significa che la realtà sia negata o tantomeno, come nel Berkeley, trasposta dall'ordine fisico al psicologico, ma solo che il suo senso è nell'intuizione fenomenologica profondamente mutato e derivato dall'essenza della pura coscienza (3).

Ma la neutralizzazione dell'oggetto da parte della fenomenologia si riferisce non solo agli oggetti reali, ma anche agli oggetti ideali, I principi, le forme logiche stesse, gli oggetti formali in generale, in quanto obbiettività trascendenti, devono cessare di valere come tali, poichè la fenomenologia non le richiede a suo fondamento in quanto non procede costruttivamente, ma in forma puramente descrittiva che analizza il dato intuitivo della pura coscienza trascendentale, in cui quelle obbiettività

(1) *O. c.*, p. 103 sgg.

(2) *O. c.*, p. 109-110. È da tenersi presente il rapporto di tale concezione con la dottrina del Natorp esposta in *Einl. in d. Psych. nach krit. Methode*, p. 11, sgg. e ripresa in *Allgem. Psychol. n. krit. Meth*, I, 1912, p. 35 sgg. che l'H. aveva antecedentemente criticato in *Log. Unters*[3], II, 1, p. 359.

(3) *Ideen*[2] p. 106 segg.

logiche hanno il loro fondamento. Ed infine la riduzione fenomenologica deve estendersi anche alle essenze trascendenti delle ontologie materiali: le essenze: cosa, forma spaziale, movimento, persona, ecc. non valgono qui come assolute, giacchè la fenomenologia è teoria delle essenze immanenti, sapere eidetico delle forme immanenti della pura coscienza in cui quelle, come trascendenti, si radicano: la loro trascendenza deve essere cioè risolta nell'immanenza fenomenologica. Il sapere fenomenologico è così completamente indipendente da ogni altro sapere, è il primo assoluto, senza presupposti, è il sapere essenzialmente critico, in cui gli altri trovano il fondamento del loro metodo e della loro obbiettività, ed ha nel suo carattere eidetico e descrittivo la piena certezza di sè, giacchè rileva le forme in cui la relatività trascendente si trasfigura in assoluta immanenza (1).

***

Tra i momenti essenziali che la fenomenologia mette in rilievo nella struttura della pura coscienza sono da ricordare: la riflessione, nella complessità delle sue forme, in cui rientrano tutti i modi della intuizione immanente delle essenze e dell'esperienza immanente in generale e la relazione già sopra accennata dell'atto al puro io, nella cui unità ideale — secondo il senso dell'idea kantiana — si riconnettono come costituenti essenziali le tre dimensioni del tempo (2).

Ma il tema fenomenologico fondamentale è l'intenzionalità, come la proprietà essenziale della pura coscienza di essere coscienza di qualche cosa. L'analisi eidetica che qui svolge l'Husserl non pretende a un valore definitivo. La fenomenologia si offre qui come un sapere al suo principio; solo il suo svolgimento, l'approfondimento della sua natura stessa potrà determinare con sempre maggior precisione i risultati (3). Noi dobbiamo accontentarci di tracciare qui solo le linee fondamentali.

Nell'atto della coscienza — dal punto di vista eidetico — noi dobbiamo distinguere un momento di mera sensibilità, la materia

(1) *O. c.*, p. 114 sgg.; 118.
(2) *O. c.*, p. 148 sgg.; 159; 161 sgg.
(3) *O. c.*, p. 201.

dell'atto, che non ha in sè nulla di intenzionalità, e un momento che fa di tale materia un atto intenzionale, la forma intenzionale o la noesi, la cui specificazione determina i vari aspetti della intenzionalità. L'essere fenomenologico ha così uno strato iletico ed uno noetico, a cui corrispondono analisi iletofenomenologiche e noeticofenomenologiche.

Ma le analisi più importanti si rivolgono ad un altro momento della struttura dell'atto intenzionale, al momento funzionale, alla costituzione cioè delle oggettività della coscienza. Esse concernono il modo con cui le noesi, animando il materiale iletico e intrecciandosi in molteplici ed unitarie continuità e sintesi, dànno origine alla coscienza di qualcosa. La funzione, in questo senso, ha il suo fondamento nella pura essenza della noesi. Poichè la coscienza è essenzialmente coscienza di qualcosa, ed è sua essenza di implicare in sè il senso, e per così dire, la quintessenza di ciò che diciamo anima, spirito, ragione. Per la fenomenologia, in altre parole, la coscienza non è l'astratta unità di stati psichici, ma è, nella sua forma eidetica, fonte di ogni ragione e non ragione, di ogni diritto e di ogni torto, di ogni realtà e d'ogni finzione, di ogni valore e disvalore, di ogni azione ed inazione (1).

L'oggettività, il trascendente, è qui ripreso nell'analisi fenomenologica, non più come tale, ma come momento dell'immanenza stessa. Il momento noetico ha infatti un suo correlato intenzionale, un contenuto noematico, o, senz'altro, il noema. La percezione ha così come suo noema il percepito in quanto percepito, il ricordo il ricordato in quanto ricordato, il giudizio il giudicato in quanto giudicato, ne v'è momento noetico senza un correlativo noematico (2).

Nella percezione, ad esempio del colore di un tronco d'albero, la materia è il momento sensazionale del colore, il colore in quanto sensazione; la noesi che l'avviva è il suo sintetizzarsi in una direzione a qualcosa, il suo riferirsi a qualcosa; l'una e l'altra,

---

(1) *O. c.*, p. 176.

(2) *O. c.*, p. 181-182; 193. — Per l'importanza che tale concetto è destinato ad avere di fronte ai problemi psicologici cfr. LINKE, *Grundfragen d. Wahrnehmungslehre*, 1918, p. 2 sgg.; 91 sgg. – Dello stesso v. anche: *Die phänomenale Sphäre u. d. reale Bewusstsein*, 1912.

date insieme nella riflessione interiore costituiscono l'apparire del colore. Ma il colore in quanto percettivamente dato non è il mero apparire: nella continua variabilità delle sensazioni che corrispondono alla sua percezione, esso è come qualcosa di identico: questo è il noema. Uno stesso ed unico colore noematico si adombra, per così dire, in vari elementi iletici, ed esso rimane, come colore di un tronco d'albero, lo stesso, nonostante che gli elementi sensazionali varino continuamente nello scorrere della vista da un punto all'altro, nella contrazione degli occhi, ecc. Ora questo colore noematico è proprio lo stesso che noi, prima della riduzione fenomenologica, consideravamo come quello dell'albero esistente, ma solo considerato dal punto di vista della posizione fenomenologica, senza però che appartenga, come elemento reale, all'atto di coscienza. I momenti iletici e noetici sono dunque momenti reali, dell'atto cosciente, il momento noematico è il momento irreale (1). L'*esse* del noema *est percipi*, ma non nel senso berkeleyano, perchè qui il *percipi* non contiene l'*esse* come elemento reale (2).

Ogni noema ha un contenuto, cioè il suo senso, che è determinato dai predicati, formali o materiali, concretamente determinati o indeterminati che compongono il noema stesso. Ma essi sono predicati di qualche cosa, e questo qualcosa, il loro momento centrale. ciò a cui si riferiscono, l'identico, il puro X in astrazione di tutti i predicati, in quanto appartiene al noema, è l'oggetto in senso noematico (3).

Ora la realtà di un oggetto è essa pure da intendersi fenomenologicamente. Di massima, nell'*a priori* dell'incondizionata universalità eidetica corrisponde ad ogni oggetto, che è veramente, l'idea di una possibile coscienza, in cui l'oggetto stesso sia comprensibile originariamente, e quindi in modo pienamente adeguato (4).

L'eidos quindi « essere veramente » è correlativamente di ugual valore che l'eidos « essere dato adeguatamente, o poter essere posto evidentemente » ; ma ciò in due sensi, in quello di

---

(1) *Ideen.*[2] p. 202.
(2) *O. c.*, p. 206.
(3) *O. c.*, p. 270-371.
(4) *O. c.*, p. 296.

obbiettività finita e di obbiettività nella forma di un'idea. Dove un'intuizione obbiettiva è adeguata ed immanente, là l'oggetto e il significato concreto che gli corrisponde sono uno e il medesimo.

L'oggetto è appunto ciò che è compreso e posto nell'intuizione adeguata come originaria medesimezza. Dove l'intuizione oggettiva è trascendente, là l'oggettivo non può essere dato adeguatamente; può esser solo data l'idea di un tale oggettivo, cioè il suo senso e la sua natura dal punto di vista del conoscere. Ma in questo caso, ogni incompleto esser dato (ogni noema inadeguatamente oggettivo) contiene in sè una regola per l'ideale possibilità del suo completamento (1).

La struttura dell'oggetto si rivela così anzi tutto come una tipica, essenziale connessione dei momenti della coscienza, quindi come l'X noematico, come soggetto di differenti tipi essenziali di sensi e di predicati, in fine, quale oggetto reale, come certe connessioni razionali eideticamente considerate, in cui l'X unitario acquista la sua posizione razionale.

La fenomenologia dell'intenzionalità, nell'analisi dei puri rapporti noetico-noematici, in quanto distingue il loro elemento meramente formale, determina la sfera, che la logica pura postulava, come vedemmo, come la sua sfera stessa di sapere, e che essa mostra qui d'aver comune con una pura axiologia ed una pura pratica, corrispondentemente ai campi del sentimento e del volere. Ciò che il logico teoretico isola per il suo parziale interesse e considera per sè, senza comprensione delle connessioni noetico-noematiche, in cui è fenomenologicamente intrecciato, è compreso dalla fenomenologia in tale connessione (2).

Nel rapporto noetico-noematico all'oggetto, nella sua universalità, sta la possibilità del passaggio dalla pura logica alle ontologie formali. Ogni legge logico-formale può tramutarsi in una formale ontologica. Non si tratta più della verità, della validità dei giudizi, ma dell'essere degli oggetti in pura formalità; e ciò val pure per quanto riguarda un'axiologia e una pratica formale (3).

---

(1) *O. c.*, p. 298; 311.
(2) *O. c.*, p. 278; 304 sgg.
(3) *O. c.*, p. 308.

Ma poichè alla costituzione dell'oggetto corrisponde una posizione della coscienza che media l'infinito limite dell'oggetto stesso, ogni regione materiale offre nella sua essenza la guida per un proprio tipico gruppo di ricerche destinate a mettere in luce *a priori* i suoi momenti essenziali. L'idea di cosa, ad esempio, in quanto si tratta di un oggetto trascendente, implica un processo infinito di completamento, un'illimitatezza nel processo intuitivo; nessuna rappresentazione della cosa è definitiva, ma rimanda sempre a nuove rappresentazioni. L'idea di cosa stessa implica d'altro lato un permanere, una fissità di fronte a questo processo infinito di noesi. E come la cosa, così ogni sua forma costitutiva è un'idea: la cosa è *res temporalis*, *res extensa*, *res materialis*, o unità sostanziale come unità di causalità. Questa non è metafisica; teoria deduttiva; si tratta di cogliere chiaramente, di ricercare e disporre sistematicamente secondo l'idea regionale, necessità essenziali incluse nel noema « cosa » e correlativamente nell'atto che pone la cosa, in modo che ciò che sembra accidentale, come ad esempio il modo prospettico di apparire della cosa spaziale, da diversi e determinati punti di vista, possa rivelarsi nella sua essenziale necessità (1).

Uguale considerazione si può fare per ogni tipo di oggettività, per le oggettività di ordine superiore, per le oggettività valutative o pratiche, per le oggettività culturali, stato, diritto, costume, chiesa ecc. Ma ciascuna di tali realtà, per la complessità del suo fondamento, ha una sua propria costitutiva fenomenologia ed implica per ciò una nuova concreta dottrina razionale. Così la serie delle dottrine eidetiche, formali e materiali su cui le scienze empiriche si fondano, disegna in certo modo la serie delle fenomenologie costitutive, determina il loro grado di universalità, dà a loro nei concetti e principi fondamentali ontologici e materiali-eidetici, la guida per le loro ricerche, la guida, non il fondamento, giacchè la fenomenologia non giudica mai ontologicamente: essa traversa bensì tutta la sfera dell'essere, ma in quanto e per quanto questo trova nella struttura essenziale della pura coscienza la trama della sua struttura trascendentale (2).

---

(1) *O. c.*, p. 311 sgg.
(2) *O. c.*, p. 322-323.

*
* *

Noi siamo ora in grado di comprendere lo sviluppo del pensiero dell'Husserl nella sua profonda continuità. L'esigenza che lo guidò a riconoscere l'indipendenza della pura logica era, come vedemmo, fondata sulla validità assoluta *a priori* dei principi logici. Ciò invero significa non un'esperienza soggettiva del loro valore assoluto, ma ch'essi sono posti, come oggetti ideali del pensiero filosofico stesso. Ciò vuol dire che la filosofia ha qui implicitamente raggiunto l'esigenza di riconoscere il suo sapere come assolutamente libero dalla problematicità di ogni conoscere determinato. Le ricerche fenomenologiche che dovevano servire alla sempre più precisa determinazione della sfera logica, riescono appunto alla chiarificazione e all'estensione di questa coscienza della natura ideale della filosofia, alla determinazione del metodo e della sfera della fenomenologia, come sfera dell'assoluta autonomia del teoretico, in cui l'ordine logico stesso ritrova la sua posizione e la sua delimitazione (1).

La fenomenologia pura, infatti, non è un sapere che abbia il suo termine in una realtà, nè d'ordine empirico, nè d'ordine metafisico: essa è piuttosto un metodo o una posizione della teoreticità, per cui ogni forma di obbiettività di qualsiasi ordine è penetrata e risolta. Essa, invero, non mira alla determinazione individuale di questa, ma al suo significato universale, al momento eidetico che in quella è implicito, e scopre nell'essenza o nell'idea della pura coscienza la forma secondo cui le varie sfere eidetiche possono connettersi mediante puri rapporti teoretici. La coscienza pura non è nel pensiero fenomenologico, nè un'astrazione empirica, nè un'entità metafisica, nè una funzione trascendentale; è la posizione nell'esperienza del momento della pura teoreticità; è l'espressione del pensiero fenomenologico stesso nel suo metodo: la coscienza pura è in altre parole la sfera della pura eideticità del reale, in quanto non permane dispersa nella conoscenza accidentale dei singoli oggetti, ma si raccoglie ad unità di significato e di relazione nella sua piena assoluta autonomia.

---

(1) Cfr. LIEBERT, *Das Problem d. geltung*, 1920, p. 201 sgg. V. anche LANZ, *Das Problem d. gegenständlichkeit i. d. mod. Logik*. 1912, p. 83 sgg.; 126 sgg.

In questo radicale senso della fenomenologia sta il passo nuovo e decisivo che per essa compie la corrente logistica del pensiero filosofico: essa tende qui a liberarsi definitivamente dall'oscurità dei presupposti teoretici che la fanno decadere o nell'empirismo o nel metafisicismo; essa è qui idealismo puro, è la filosofia stessa come cosciente della sua natura ideale.

Per ciò a ragione l'Husserl, mentre allontana ogni significato metafisico dai concetti della fenomenologia, considera l'interpretazione psicologica delle sue ricerche come una loro totale incomprensione ed inversione. Ma perchè la natura sopra segnata della fenomenologia si dispieghi nella sua pienezza, occorre che gli ultimi segni della sfera di esperienze e di concetti d'onde essa si sollevò, con mirabile energia e libertà di pensiero, verso l'idea del puro sapere teoretico, verso la pura posizione ideale della filosofia, scompaia e si risolva in essa. In tal modo solo potrà rivelarsi tutta l'importanza e la novità d'impostazione e di soluzione dei problemi nei singoli campi, a cui qui non è possibile neppure accennare.

Ed anzitutto sembra che la risoluzione fenomenologica debba estendersi ancor più vastamente, giacchè essa è per sua natura assolutamente illimitata. Non solo merita un chiarimento e uno sviluppo più profondo la distinzione tra i campi logico, axiologico e pratico, se non deve valere come una mera classificazione psicologica, ma sopratutto la distinzione tra individualità determinata ed eidos, o essenza, deve trovare nell'essenza della pura coscienza, o nella pura posizione teoretica, il suo correlato, il che significa, che individualità determinata ed eideticità non possono valere come dati, e il loro essere nella coscienza corrispondere ad un'uniforme posizione funzionale di questa: l'intuizione.

Questo concetto dell'intuizione attende d'essere chiarito nel suo significato fenomenologico. Esso, s'io non erro, deve essere risolto in una posizione metodologica. Esso esprime innanzi tutto l'esigenza che tutto ciò che ci è dato nell'esperienza sia mantenuto nella sua tipica posizione, senza essere rivalutato nè rinnegato, perchè in esso la teoreticità trovi un suo momento di sviluppo. Se questa deve infatti porsi come universalmente autonoma, essa deve assumere per sè la totalità del dato, nel suo tipico significato. Ricordo qui la formula del principio fenome-

nologico: Ciò che nell'intuizione originariamente ci si offre è da assumersi così come esso ci si offre. — Ma il principio implica una seconda esigenza essenziale: che il dato cioè sia assunto nei limiti in cui si dà; che il suo essere dato non valga cioè come assoluto, ma come relativo.

Ora il momento eidetico è quello che per ogni dato individuale costituisce il sistema o l'esigenza del sistema di rapporti ideali per cui ed in cui esso vale come dato, e che è assolutamente trascendentale in rapporto all'obbiettività di questo. La posizione eidetica della fenomenologia corrisponde a sua volta al sistema di rapporti per cui ciascun eidos, ciascuna assenza ha il suo valore tipico, sebbene puramente ideale. L'intuizione quindi non esprime che il primo momento del metodo fenomenologico, l'ideale significato di ogni dato reale o ideale per la teoreticità; ma il suo concetto non giova affatto a determinare il secondo momento del metodo stesso. Esso costituisce anzi a mio vedere. non solo l'introduzione nel sistema fenomenologico di un elemento estraneo e di troppa marcata origine psicologica, ma di un principio che rende impossibile di concepire fenomenologicamente il rapporto tra determinazione individuale ed essenza, oscura il valore di questa e rende difficilmente comprensibile il rapporto e l'unità delle singole sfere eidetiche nella fenomenologia e nella essenza della coscienza pura.

Una delle maggiori difficoltà di comprensione del pensiero dell'Husserl sta infatti nella concezione del rapporto dell'eidos della coscienza pura alle altre unità eidetiche, rapporto che pure costituisce il più profondo significato della fenomenologia.

Giacchè se l'uno e gli altri stanno come puri dati dell'intuizione su di uno stesso piano, come concepire il significato teoretico predominante che ha il primo? Ma in verità l'Husserl stesso introduce una tipica fondamentale distinzione tra le essenze trascendenti e l'essenza immanente della pura coscienza. In vero è solo dell'essenza immanente, in quanto tale, in quanto non obbiettivata, che è possibile la pura e perfetta intuizione; in altre parole, è solo l'essenza immanente della pura coscienza che cessa di essere relativa, perchè non è più un dato ideale, ma è il disporsi sistematico dei dati ideali stessi; l'obbiettività ideale è qui una cosa sola con il sapere stesso; l'essenza immanente è metodo fenomenologico, è la posizione stessa del puro pensiero.

All'immediatezza della semplice intuizione, compresa questa nel suo profondo significato, l'esigenza fenomenologica stessa conduce così a sostituire la mediazione del pensiero, ma in quanto si sa e si conosce nella sua autonoma ideale natura. L'originarietà del sapere fenomenologico che l'Husserl crede di poter fondare come sapere descrittivo intuitivamente dato, tale da non ammettere presupposti, ci si rivela qui piuttosto come fondata sul puro carattere teoretico della fenomenologia stessa, che è da risolversi in filosofia universalmente. L'essere senza presupposti è il carattere stesso del pensiero filosofico, non nel senso ch'esso sia l'origine, nella sua purezza di ogni dato, ma nel senso che nessun dato vale per lui come assoluto, che anzi esso è la sfera in cui si connettono e da cui si svolgono idealmente le categorie tutte della realtà.

Ma che la posizione della pura coscienza, o della pura universale teoreticità, sia concepita come un'idea, ha un profondo valore che salva l'Husserl da ogni realismo metafisico e dalla contraddizione ch'esso porta con sè. La pura teoreticità, non è un reale, è l'idea in cui il pensiero filosofico ha insieme la sua unità e la sua universalità, che fa confluire verso di esso ogni sapere, come ad un termine che supera l'interna sua problematicità, è il momento ideale dell'autonomia del teoretico, che non può esser posta come assoluta, assorbente in sè tutto il reale, ma che esprimendosi come esigenza in ogni forma di sapere, in ogni atto di conoscenza, ha nella filosofia la forma in cui la sua idealità ed universalità stessa s'afferma, si espande, si rinnova.

Noi comprendiamo qui ora uno dei profondi motivi che caratterizza la dottrina dell'Husserl in confronto ed altre scuole logistiche contemporanee. Il sapere fenomenologico o filosofico — che qui valgono ugualmente — non risolve ed assorbe in un'assoluta verità, nè le posizioni reali nè le posizioni ideali: esso non è l'unico ed il tutto, ma in quelle ed in queste esso svolge la sua pura esigenza: risolve cioè il loro assoluto esser dato, senza annullare la loro determinazione: esso non le deduce dalla sua semplice posizione, ma al di là del loro valore insieme assoluto e relativo, ch'esso giustifica idealmente, si risolleva nell'infinita sua libertà. Esso non trova infatti mai il suo termine in nessuna obbiettività, ma sempre anzi le risolve secondo i loro significati e rapporti universali; giacchè la sua tipica posizione è

quella di superare e di fondare insieme l'opposizione soggetto — oggetto.

L'essenza della pura coscienza si caratterizza appunto per l'Husserl nella tensione tra il limite dell'oggetto e quello del puro io, i due estremi dell'atto intenzionale. Ma questa tensione cessa nell'essenza pura di valere come un dato. La coscienza trascendentale, o la posizione fenomenologica, è piuttosto la risoluzione in termini ideali dell'antitesi soggetto-oggetto: questa non può più valere nelle sue forme determinate come assoluta. A ragione l'Husserl afferma che la coscienza pura non è una vuota forma, ma nella sua pura essenza la fonte di tutta intera la vita spirituale; giacchè la spiritualità è appunto in ogni sua forma il superare l'antitesi dell'io e del mondo, del soggetto e dell'oggetto nelle loro determinazioni. In ogni aspetto della vita spirituale vive un significato che condiziona insieme soggetto ed oggetto, ed è insieme il fondamento trascendentale della loro tipica distinzione. La vita dello spirito, che è inconcepibile se il mondo si comprenda in termini di determinazione obbiettiva, rivela la sua pienezza e la sua universalità infatti solo nel pensiero in cui l'obbiettività del mondo si risolve.

Sembra in tal modo che, condotta sino alle sue estreme, radicali conseguenze la posizione fenomenologica possa estendersi all'universale posizione della filosofia stessa. Essa da un lato mentre si afferma come l'immanenza, il processo, l'attualità dell'autonomia della teoreticità pura che tende a trasporre ogni posizione del dato nella idealità del suo processo, come suo stesso momento, ed a risolvere quindi ogni obbiettività, che come tale è sempre parziale e relativa, perciò stesso che tale sua posizione è ideale, ha in essa il criterio, la verità e insieme il principio di movimento d'ogni aspetto del suo sapere, che non può mai attuarla in modo assoluto e definitivo. E ciò si spiega, giacchè, per tale trascendenza a sè stesso del pensiero nella sua propria idealità, la filosofia è dall'altro lato la forma in cui, indipendentemente da ogni vincolo obbiettivo, che viene in tal modo incessantemente risolto, e dal dogmatismo stesso del rapporto soggetto-oggetto, assunto come assoluto, o della posizione assoluta di uno dei due termini, la vita dello spirito può raggiungere la coscienza della propria ideale autonomia e dispiegarsi universalmente nel processo della sua libertà.

ANTONIO BANFI.

Digitized by Google